



TITLE:

イスファハーンの2篇の「歴史」：
ハディース學者が同じような著作
を繰り返し編纂した理由

AUTHOR(S):

森山, 央朗

CITATION:

森山, 央朗. イスファハーンの2篇の「歴史」：ハディース學者が同じよ
うな著作を繰り返し編纂した理由. 東洋史研究 2014, 72(4): 748-716

ISSUE DATE:

2014-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/219431>

RIGHT:

イスファハーンの2篇の「歴史」

—— ハディース学者が同じような著作を繰り返し編纂した理由 ——

森 山 央 朗

- I はじめに
- II イスファハーンの2篇の「歴史」の著者と作品の概要
- III 地誌部分の相違とその理由
- IV 伝記記事の相違とその理由
- V おわりに

I は じ め に

前近代のウラマー（‘ulamā’ イスラーム宗教知識人）の著作が、同種の先行作品からの引用を多用することは広く知られている。ウラマーの中でも、ハディース（ḥadīth 預言者ムハンマド（632年没）⁽¹⁾の言行に関する伝承）を専門とするハディース学者の著作は、先行作品の形式と内容を引き写す傾向が特に強く、独自性がないようにも見える。ハディース集、ハディース学理論書、ハディース伝達者人名録といったハディース学関連文献を見渡すと、同じような作品が繰り返し書かれた印象を強く受けるのである。

ハディース学者たちは、ハディースが伝える預言者のスンナ（sunna 慣行）に従うことを理想とし、ハディースの正確な伝達を主要な課題として、ハディースをめぐる知的実践を担い、後代の人々の独創をビドア（bid’a 新奇）と

(1) 本稿では、年号と世紀の表記を西暦換算で統一する。

して批判した。したがって、ハディース学者たちが、自分独自の見解を明示するのではなく、預言者のハディースと預言者により近い先学の言葉の引用を重ねることで著述を行ったことは当然とも言える。

とはいえ、既存の書物の完全な引き写しならば、新たに別の作品として著作をなす意味は無い。ハディース学者たちは、同じような作品を繰り返し編纂したように見えるとしても、自分独自の作品として自著を草したことは確かであり、そこには、先行作品とは異なる彼らなりの意義が込められていたと考えなければならない。

個々の作品の独自性という点に関して、ハディース集については、ハディースの数え方によって説明できる。周知の通り、ハディースは、様々な場面における預言者の言動を語る短い伝承として無数に伝えられ、代々の伝達経路を明示したイスナード (isnād 典拠) と、マトン (matn 確固としたもの) と呼ばれる本文がペアになっている。マトンの内容が同じであっても、字句が異なったり、イスナードが異なる場合には、別個のハディースと見なされる。そのため、あるハディース集が先行作品に収録されたハディースと同内容のハディースを収録したとしても、イスナードやマトンの字句が異なっていれば、それまで収録されたことのないハディースを収録したと見なされる。実際に、ハディース集には、他の作品に収録されたハディースと同内容のハディースが多く収録されるが、それらのハディースのイスナードやマトンの字句は異なっている。

また、ハディースの真正性判定理論などを論じたハディース学理論書には、先学の理論の引用も多い一方で、それを批判・修正することは一般的に見られ、それぞれの著者が、先行研究を踏まえつつ独自の見解を述べていることがわかる。ハディース伝達者人名録においても、既存の作品と重複する人物を記載し、その人物の経歴や評価について既存の作品の記述を引用することは珍しくないものの、記述対象地域や年代などの設定が異なる場合には、それぞれの作品は独自の意義を持つ。

ハディース伝達者人名録の中には、特定の地域でハディースを伝えた人々の学問的経歴を、ウラマーを中心に、教友たち (ṣaḥāba) から編纂者の師の世代まで記録した人名録を主要な構成要素とし、「某所の歴史 (ta'rikh)」といった

表題で伝わるものがある。筆者は、こうした文献を「地方史人名録」と呼んできた⁽²⁾。地方史人名録は、10世紀後半から13世紀前半を中心に、中央アジア西部からイベリア半島にかけての各地で編纂され、その中では、同じ人物の伝記記事が複数の作品に収録されることがしばしば観察される。例えば、バグダードを記述対象地域とするハティーブ・アル=バグダーディー Abū Bakr Aḥmad b. ‘Alī al-Khaṭīb al-Baghdādī (1071年没)の『バグダード史 *Ta’riḫ Baghdad*』と、ダマスカスを対象とするイブン・アサーキル Abū al-Qāsim ‘Alī Ibn ‘Asākir (1176年没)の『ダマスカス史 *Ta’riḫ Madīnat Dimashq*』には、バグダードとダマスカスの双方でハディースを伝えた人物が重複して記載されていることは珍しくない。そうした記事を比較すると、後に成立した『ダマスカス史』の記事が、先に成立した『バグダード史』の記事を引用していることが見られる⁽³⁾。それは、イブン・アサーキルが、『ダマスカス史』の編纂にあたって『バグダード史』を参照したことを示すが、記述対象地域が異なることから、『ダマスカス史』の『バグダード史』に対する独自性は明白である。

これに対して、同じ地域を記述対象として、教友たちから編纂者の師の世代までを網羅する地方史人名録が、複数の人物によって前後して編纂された場合、後発作品の編纂者が、先行作品に対して、どのような独自の意義を意図したのかを容易にははかれない。後発作品には、教友たちから先行作品の編纂者の師の世代まで、先行作品と重複する多数の記事が含まれるからである。先行作品の編纂者の世代以降に関する伝記記事は、後発作品に独自の記事となるため、その部分だけで編纂したならば、記述対象地域と形式が同一であっても、内容が重複することはなく、続編として明確な意義を持つ。実際に、地方史人名録

(2) 地方史人名録の構成・形式・内容の詳細については、森山央朗「『地方史人名録』伝記記事の特徴と性格：中世イスラーム世界のウラマーが編んだ地域別人物記録の意図」『東洋学報』第90巻第4号（2009年）；同著者「地方史人名録：ハディース学者の地方観と世界観」柳橋博之編『イスラーム 知の遺産』東京大学出版会（印刷中）を参照。

(3) 森山央朗「ハディース学関連知識の受容と利用」『歴史学研究』第820号（2006年），154-156頁。

の中には、先行作品と同一地域を記述対象として、先行作品に収録された最も新しい世代の次の世代から筆を起こす「続編 (dhayl)」がある。例えば、イラン北東部の都市、ニーシャープールを記述対象地域として、ファールスィー Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Ghāfir al-Fārisī (1134/5 年没) が編纂した『ニーシャープール史補追』は、『ニーシャープール史 *Ta’rikh Naysābūr*』正編の編纂者であるハーキム Al-Ḥakīm Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Bayyī al-Naysābūrī (1014 年没) の同世代を「第 1 世代 (al-ṭabaqa al-ūlā)」とする⁽⁴⁾。

その一方で、マルウヤカズウィーン、イスファハーン⁽⁵⁾などを記述対象地域として、教友から筆を起こす地方史人名録が繰り返し編纂されたことも確認されている⁽⁶⁾。この場合、後発作品の編纂者は、先行作品と重複することを承知の上で、なぜ同じような地方史人名録を教友たちの世代から重ねて編纂したのであろうか。本稿では、イスファハーンを記述対象地域として、10 世紀後半と 11 世紀前半に成立した二つの地方史人名録を取り上げ、その 2 作品に重複する記事の相違とその理由を分析することから、後発作品の編纂者が、先行作品に対する自作の独自性をどのように確保したのかを明らかにする。なお、イスファハーンの 2 作品を取り上げるのは、同一の記述対象地域で人名録部分の網羅する年代の重なる複数の作品が現伝している事例が、その 2 作品しかないためである⁽⁷⁾。

(4) Al-Fārisī (d. 1134/5), *Al-Siyāq li-Ta’rikh Naysābūr*, in Richard N. Frye (ed.) *Histories of Nishapur*, Cambridge MA, 1965, folio 1b-3b, 8a-9a, 12b-13a, etc.

(5) 現代ペルシア語ではエスファハーン (Esfahān) と発音される。アラビア語では、アスバハーン (Asbahān), イスバハーン (Iṣbahān), イスファハーン (Iṣfahān) などと表記・発音される。本稿では、カタカナ表記はイスファハーンに統一し、アラビア文字表記の転写については原綴の文字と母音符号にしたがった。

(6) Al-Dhahabī (d. 1348), *Siyar A’alām al-Nubalā’*, eds. Ḥusayn al-Asad et al., 25 vols., Bayrūt, 1982-1988, Vol. 12, p. 610; Al-Sam’ānī (d. 1166), *Al-Ansāb*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 6 vols., Bayrūt, 1998, Vol. 1, p. 334; Yāqūt (d. 1229), *Mu’jam al-Udabā’*: *Irshād al-Arib ilā Ma’rifat al-Adīb*, ed. ‘Umar Fārūq al-Ṭabbā, 7 vols., Bayrūt, 1999, Vol. 5, pp. 397-399; Al-Rāfi‘ī (d. 1226), *Al-Tadwīn fī Akhbār Qazwīn*, ed. ‘Azīz Allāh al-Uṭaridī, 4 vols., Bayrūt, 1987, Vol. 1, p. 3.

(7) イスファハーンの地方史叙述の概要については、Jürgen Paul, “ISFAHĀN V. //

分析対象とする作品は、アブー・ヌアイム Abū Nu'aym Aḥmad b. 'Abd Allāh (1038 年没) の『イスファハーンの諸情報の記憶⁽⁸⁾』と、アブー・アッ=シャイフ Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Ḥayyān al-Ma'rūf bi-Abi al-Shaykh (974 年没) の『イスファハーンの手紙の伝達者の諸世代⁽⁹⁾』である。この 2 作品は、ともにイスファハーンの「歴史 (ta'rikh)⁽¹⁰⁾」に分類され、イスファハーンで手紙を伝えた人々の学問的経歴を、征服者として同地にやってきた預言者の教友たちから編纂者の師たちの世代まで記録した人名録を主要な構成要素とする。人名録の前に、手紙やムハンマド以前の預言者たちなどに関する伝承⁽¹¹⁾を用いて、イスファハーンの由緒来歴や美質を語る簡潔な地誌を置くことも共通している。こうした構成と内容は、地方史人名録全般にも共通する。

地方史人名録の編纂者たちが、序文などで編纂の動機や経緯を語ることがある。アブー・アッ=シャイフは、『イスファハーンの手紙の伝達者の諸世代』の中で、編纂の意図や経緯を述べていないが、アブー・ヌアイムは、『イ

LOCAL HISTORIOGRAPHY," Encyclopaedia Iranica < <http://www.iranicaonline.org/articles/isfahan-v-local-historiography> >, Accessed on 31 August 2013 を参照。また、パウル Jürgen Paul は、本稿で行う『イスファハーンの諸情報の記憶』と『イスファハーンの手紙の伝達者の諸世代』の比較について、カサーイ Nur-Allāh Kasā'i が、1999 年にテヘランで出版した『記憶』のペルシア語訳の序文の中で、『記憶』と『諸世代』の詳細で包括的な比較を行ったと述べるが、現物を確認することはできなかった。

(8) 『イスファハーン史 *Ta'rikh Aṣṣahān*』という表題でも知られる。校訂本としては、ライデン版とペイルート版の二つがある。Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, ed. Sven Dederling, 2 vols., Leiden, 1931-1934; Idem, *Ta'rikh Aṣṣahān: Dhikr Akhbār Aṣṣahān*, ed. Sayyid Kasrawī Ḥasan, 2 vols., Bayrūt, 1990.

(9) Abū al-Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣṣahān wa al-Wāridīn 'Alay-hā*, ed. 'Abd al-Ghafūr 'Abd al-Ḥaqq Ḥusayn al-Balūshī, 4 vols., Bayrūt, 1992.

(10) Al-Sakhāwī (d. 1497), *Al-I'ān bi-al-Tawbikh li-Man Dhamma al-Ta'rikh*, Dimashq, 1349 (1930/1), p. 122.

(11) 手紙は「伝承」を意味するアラビア語であるが、本稿では、ムハンマドに関する伝承にのみ手紙の語を用い、ムハンマド以外の預言者や教友などに関する伝承には「伝承」を当てる。

スファハーンの諸情報の記憶』の序文で、「ある同僚 (ba'd al-ikhwān)」の求めに応じて編纂したと語る⁽¹²⁾。しかし、こうした周囲の人々から勧められて編纂に至ったという話は、他の地方史人名録や前近代のアラビア語文献の序文にも多く見られる修辭的な文言で、実際の編纂動機を語るものではない⁽¹³⁾。地方史人名録が何のために編纂され、各作品にどのような意義が込められているのかを、編纂者自身の言葉から知ることは少ないのである。

現代の歴史学研究において、ハディース伝達者/学者を中心に、記述対象地域と関係したウラマーの伝記記事を大量に含む地方史人名録は、各地のウラマーに関する社会史的研究の史料として用いられながら、その編纂動機や編纂過程は実証的に解明されてこなかった。先述の『ニーシャープール史』の正編と続編を用いて、同市の名望家社会やウラマーの移動パターンを論じたブレット Richard W. Bulliet は、地方史人名録の編纂者は、ウラマーが自分の学んだ師たちの経歴を記録して書いたマシャーイフ (mashā'ikh 師録) を主要な情報源として編纂したと述べる⁽¹⁴⁾。確かに、その可能性は否定できないものの、ブレットは、具体的にどのような師録を利用して、どのように編纂したのかを明らかにしてはいない⁽¹⁵⁾。ブレットが伝記記事の情報源としてマシャーイフを強

(12) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, p. 1; Idem, *Ta'rikh Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, p. 19.

(13) Al-Ṣarīfī (d. 1243), *Al-Muntakhab min al-Siyāq li-Ta'rikh Naysābūr*, ed. Muḥammad Kāzīm al-Maḥmūdī, Qum, 1362 (1984/5), p. 5; Ibn 'Asākir, *Ta'rikh Madīnat Dimashq*, eds. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid et. al, Dimashq, 1951-, Vol. 1, p. 3; etc.

(14) Richard W. Bulliet, "A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1970), p. 198. 地方史人名録を用いた社会史的研究としては、Idem, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge MA, 1972; David Morray, *An Ayyubid Notable and His World: Ibn al-'Adīm and Aleppo as Portrayed in his Biographical Dictionary of People Associated with the City*, Leiden, New York and Köln, 1994. などがある。

(15) 人名録の伝記記事の中では、「マシャーイフ」という名詞は、「マシュヤハ (mashyakh 師録)」の複数形ではなく、「シャイフ (shaykh 師匠)」の複数形として用いられる。森山央朗「イスラーム的知識の定着とその流通の変遷：10～12」

調したのは、地方史人名録が既存の情報に操作を加えずに編纂され、したがって、無作為に抽出されたランダムサンプルとしての有効性を持つことを主張するためであった。

他方、地方史人名録を含むウラマー人名録全般を概説したギブ Hamilton Gibb は、伝記記事の情報源に関して、初期の作品は口伝情報によって編纂され、徐々に書かれた情報の利用が増えたが、11 世紀後半まで口伝への依存は続いたとの見解を示した⁽¹⁶⁾。しかし、この見解も、ギブ自身が認めているとおり、具体的な伝記記事の分析から実証されたものではなく、全体的な印象に過ぎない。その理由として、ギブは、伝記記事の情報源を特定することが困難なことをあげた。ギブが上記の見解を発表した 1960 年代当時、人名録作品の翻刻・校訂も十分に進んでおらず、データベースによって多数の文献を横断検索することもできなかったことを考えれば、無理からぬことであったと言える。

しかし、刊本やデータベースの蓄積が進んだ今日においては、ウラマー人名録の編纂過程における材料の収集・選択・加工を解明する環境は整っている⁽¹⁷⁾。イスファハーンを記述対象地域とする二つの地方史人名録に重複する記事を分析し、後代の作品の記事がどのように編纂され、先行作品に対する独自性をどのように確保したのかを明らかにする本稿の試みは、ムスリム社会に関する歴史学研究が大きく依存してきた、ウラマー人名録の編纂過程の解明につながる史料論的な意義を持つ。同時に、ハディース学者や彼らを含むウラマーの、著作をめぐる知的実践の一端を考察することでもある。

↘ 世紀のニーシャープールを中心に」『史学雑誌』第 113 編第 8 号（2004 年）、29 頁、後註(33)。

(16) Hamilton Gibb, "Islamic Biographical Literature," in Bernard Lewis and P. M. Holt (eds.) *Historians of the Middle East*, Oxford University Press, London, 1962, p. 57.

(17) 本稿で使用したハディースとアラビア語文献データベースは次の通り。*Mawqī' al-Islām* < www.al-islam.com >, *Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmiya wa al-Awqāf wa al-Da'wa wa al-Irshād*, al-Mamulaka al-'Arabiya al-Sa'ūdiya; *Mawqī' al-Warrāq* < <http://www.alwaraq.net/> >; *Jāmi' al-Hadīth al-Nabawī* < <http://www.sonnaonline.com/> >.

II イスファハーンの2篇の「歴史」の著者と作品の概要

『イスファハーンの諸情報の記憶』(以下『記憶』)を編纂したアブー・ヌアイムは、大部のスーフィー聖者人名録、『聖者たちの飾り *Ḥilyat al-Awliyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*』を著したスーフィーとして知られるが、ハディース学者としても活躍した⁽¹⁸⁾。ハディース学での業績としては、大部のハディース集を編纂したことと、ハディースを根拠にシーア派への反論や楽園の素晴らしさなどを主張する論説を著したことがあげられる⁽¹⁹⁾。アブー・ヌアイムは、948年のイスファハーンで、多くのウラマーを輩出した名家に生まれ、父親の指導下で同地の著名なウラマーに学び、既に幼少時において、各地の高名なハディース学者からイジャーズ(ijāza 免状)を送られていた⁽²⁰⁾。その中に、ニーシャープールのアサナム Abū al-'Abbās Muḥammad b. Ya'qūb al-Aṣamm (957年没)がいる。その後、967年頃からニーシャープールやバグダードなどをめぐって

(18) 以下のアブー・ヌアイムの経歴については、Al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām wa Wafāyāt al-Mashāhīr wa al-A'ālām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmūrī, 53 vols., Bayrūt, 1987-2000, Vol. 421-440 A.H., 274-280 (328)を参照。また、『記憶』のペイルート版刊本にも解説されている。Abū Nu'aym, *Ta'rikh Iṣbahān: Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, pp. 11-18.

(19) Abū Nu'aym, *Sunan al-Aṣbahānī*, ed. Rājī al-Raḥmāt Abū 'Abd Allāh 'Abd al-Salām b. Muḥammad b. 'Umar 'Alūsh, 3 vols., al-Riyāḍ, 2004; Idem, *Kitāb al-Imāma wa al-Radd 'alā al-Rāfiḍa*, ed. 'Alī b. Muḥammad b. Naṣīr al-Faqīhī, al-Madīna, 2001; Idem, *Ṣifat al-Janna*, ed. 'Alī Riḍā b. 'Abd Allāh b. 'Alī Riḍā, Bayrūt, 1995.

(20) イジャーズは、ウラマーがハディースなどの知識の教授・学習に際して、教授者から学習者に対して、その知識を学んだことを証し、その知識を伝える正統性を示す書付である。口伝による知識の授受を重視するイスラーム諸学においては、対面教授によってイジャーズを授与されることを理想とする。しかし、直接対面ではなく、書簡や代理人を介して、他地域の高名なウラマーのイジャーズを取り寄せることも行われていた。この点で、間地域的な学術交流ネットワークへのアクセスを蓄積してきたウラマー名家は有利であり、アブー・ヌアイムの場合のように、他地域の高齢で高名なウラマーから、自分たちの幼い子弟のためにイジャーズを取り寄せ、権威的な学統に連らせていたことが観察される。

ハディースを学んだ。ちなみに、『ニーシャープール史』正編を編纂したハーキムは、アサンムの高名な弟子である。幼少期のイジャーザ送付でつながるアブー・ヌアイムとアサンムに直接の面識はないが、アサンムに学んだハーキムは、同じ学統を引くアブー・ヌアイムの「兄弟子」と言える。

このハーキムは、「ハディースの徒のイマーム (Imām Ahl al-Hadīth)」と呼ばれた当時を代表するハディース学者で⁽²¹⁾、理論書『ハディース学の知 *Maʿrifat ʿUlūm al-Ḥadīth*』を著し、ハディース学の発展に貢献した。また、ブハーリー Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Ismāʿīl al-Bukhārī (870 年没) とムスリム Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī (875 年没) が、真正性の高いと判断されるハディースを集めてそれぞれ編纂した 2 篇のハディース集、両『正伝集 *Ṣaḥīḥ*』を研究し、ブハーリーとムスリムが「正伝」を選別した条件を満たしながら両名の『正伝集』に収録されていないハディースを集めて『両「正伝集」補遺 *Al-Mustadrak ʿalā al-Ṣaḥīḥayn*』を編纂した。

アブー・ヌアイムも両『正伝集』を研究し、両『正伝集』に収録されたハディースの出典や別伝を整理した書物 (makhrāj/mustakhrāj) を著した。両『正伝集』の「正典化 (canonization)」を研究したブラウン Jonathan Brown は、ハーキムが両『正伝集』の「正典化」の本格的な端緒を作り、両『正伝集』への学問的関心を共有したアブー・ヌアイムも、その流れに加わったと指摘する。そして、両『正伝集』の「正典化」の流れは、アブー・ヌアイムに学んだハティーブ・アル=バグダーディーに引き継がれて確定されたという⁽²²⁾。

ハティーブ・アル=バグダーディーは⁽²³⁾、11 世紀後半を代表するハディース

(21) ハーキムの経歴については、Al-Ṣarīfīnī, *Al-Muntakhab min al-Siyāq li-Taʾriḫ Naysābūr*, pp. 5-6; Al-Dhahabī, *Taʾriḫ al-Islām*, Vol. 401-420 A. H., pp. 122-133 などを参照。

(22) Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadīth Canon*, Leiden and Boston, 2007, p. 221.

(23) ハティーブ・アル=バグダーディーの経歴については、Al-Dīmīyāṭī (d. 1348), *Al-Mustafād min Dhayl Taʾriḫ Baghdād li-l-Ḥāfiẓ ibn al-Najjār al-Baghdādī*, ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Bayrūt, 1997, pp. 38-42 (38); Yāqūt, *Muʿjam al-Udabāʾ*, Vol. 2, pp. 12-32 などを参照。

学者で、『伝承学の熟達 *Al-Kifāya fī 'Ilm al-Riwāya*』などの理論書を著してハディース学の理論的發展を推し進めた。また、アブー・ヌアイムがハディースに依拠してシーア派への反駁や樂園について論じたのと同様に、ハディースを用いて吝嗇や天文学などの様々な事柄を賞賛あるいは批判する論説を数多く残した⁽²⁴⁾。さらに、ハーキムの『ニーシャープール史』やアブー・ヌアイムの『記憶』と同様の地方史人名録として、前章でも登場した『バグダード史』を編纂した。

以上の師弟関係から、アブー・ヌアイムは、スンナ派ハディース学の主流的な学統に連なっていたと言える。また、ハーキム、アブー・ヌアイム、ハティーブ・アル=バグダーディーの3名が、それぞれ、『ニーシャープール史』、『記憶』、『バグダード史』という地方史人名録を編纂し、これらの3作品の構成・形式・内容に強い共通性が見られることは、彼らが、ハディース学の系譜において近しい関係にあり、共通した学問的関心を持っていたことから、むしろ自然なこととも言えるだろう。

他方、『記憶』の先行作品となる『イスファハーンのハディース伝達者の諸世代』(以下『諸世代』)を編纂したアブー・アッ=シャイフも、イスファハーンのウラマー名家の出身で、ハディース学の分野で活躍した⁽²⁵⁾。アブー・ヌアイムと同じように、大部のハディース集を編纂し、ハディース伝達の方法論に関する理論書を著したと伝えられる。また、ハディースを用いた論説として、神の偉大さを論じた『威厳の書』⁽²⁶⁾などを残している。887年頃に生まれたアブー・アッ=シャイフは、幼少期からハディースを学び、26歳頃から旅に出て、

(24) Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Bukhālā'*, ed. Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Jābī, Bayrūt, 2000; Idem, *Risāla fī 'Ilm al-Nujūm*, MS., Aṣīr Effendi 190, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul.

(25) アブー・アッ=シャイフの経歴については、Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Ishbahān*, Leiden, Vol. 2, p. 90; Idem, *Ta'rikh Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 2, p. 51 (1055)などを参照。また、『諸世代』の序論に校訂者による解説がある。Abū al-Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣbahān*, Vol. 1, pp. 63-105.

(26) Abū al-Shaykh, *Kitāb al-'Azama*, ed. Muḥammad Fāris, Dār ak-Kutub al-'Ilmiya, Bayrūt, 1994. また、この作品については、加藤瑞絵「アブー・シャイフ著『威厳の書』序論分析」『イスラーム世界研究』第2巻第2号(2009年)を参照。

ライやバグダード、ワースイト、マウスイル、ヒジャーズなどで、多くの人々からハディースを学んだ。その後、イスファハーンに帰り、979年に死去するまで、多くの弟子にハディースを教えた。アブー・ヌアイムも弟子の一人である。

イスファハーンの2篇の「歴史」の編纂者、アブー・ヌアイムとアブー・アッ=シャイフの経歴は、約60歳の年齢差にもかかわらず、よく似ている。この類似性は、二人の経歴の情報源となるウラマー人名録の記載事項が類似していることに大きく起因し、そうした人名録から描かれるウラマーの略歴としては、他の多くのウラマーともほぼ同一である。とはいえ、アブー・ヌアイムとアブー・アッ=シャイフが、ともにイスファハーンで生まれ育ち、同じハディース学の分野で活躍したことは確実であり、その意味で、類似した経歴を歩んだことは疑いない。

編纂者の経歴がよく似ているのと同様に、彼らの作品である『記憶』と『諸世代』も、構成・形式・内容に強い類似性を持つ。両作品とも、イスファハーンの由緒来歴や美質を語る短い地誌の後に、同地と関係した人々について、ハディースの伝達に関わる経歴を中心に記録した伝記記事を連ねた長い人名録が続く。先述したとおり、こうした構成・形式・内容は、『ニーシャープール史』や『バグダード史』などにも共通するもので、筆者が地方史人名録と呼ぶアラビア語書籍のジャンルを定義づける要素である。

以下の〈表1〉は、『記憶』と『諸世代』の作品規模、地誌部分と人名録部分の全体に占める割合、人名録部分に収録された伝記記事の件数をまとめたものである。

〈表1〉『記憶』『諸世代』構成対照表

	地誌部分頁数 (全体に占める割合)	人名録部分頁数 (全体に占める割合)	収録伝記記事	総頁数
『記憶』	44 頁 (6%)	684 頁 (94%)	1922 件	728 頁
『諸世代』	43 頁 (3%)	1611 頁 (97%)	690 件	1655 頁

* () 内の % は小数点第 1 位を四捨五入。頁数は刊本に依拠し、『記憶』はライデン版に依拠⁽²⁷⁾。

この表からは、『記憶』と『諸世代』の両作品が、簡潔な地誌部分と長い人

(27) バイルート版の頁数は、地誌部分 50 頁、人名録部分 744 頁、総頁数 794 となる。

名録部分から成り立ち、人名録部分が作品全体の9割以上を占める構成を共有していることが確認される。作品全体の規模については、『記憶』の方が大きい。人名録部分に収録された伝記記事の件数が、『諸世代』の約2.8倍にのぼるからである。ただし、頁数で比べると、『諸世代』の総頁数が『記憶』の2倍以上となっている。この伝記記事の件数と頁数の逆転は、刊本の組版の違いに起因している。『記憶』のライデン版の刊本が脚注を用いず、字間と行間を詰めているのに対して、『諸世代』の刊本は、脚注を多用し、頁の4分の3以上を占めることも多い。また、伝記記事の冒頭を頁の先頭にもってくるために、前の伝記記事の終わりとの間に大きな空白を置くことも多い。『諸世代』の刊本の組版を、『記憶』のライデン版と同じようにすると、目算ではあるが、400頁以下になると思われる。

Ⅲ 地誌部分の相違とその理由

前章で整理した、アブー・ヌアイムとアブー・アッ=シャイフの経歴、および、彼らが編纂した『記憶』と『諸世代』の概要を踏まえて、本章では、両作品の地誌部分を取り上げる⁽²⁸⁾。そこに見られる異同を概観し、『記憶』の記述が『諸世代』と異なっている点を分析することで、そのような相違が生じた理由を明らかにする。

まず、『記憶』と『諸世代』両作品の地誌部分を概観すると、地誌部分で語られている主題はほぼ同一であることが判る。イスファハーンの美質を語り、起源と由緒来歴を語り、市内や従属地域の名所や地勢を紹介し、アラブ・ムスリム軍による征服を語って、教友の世代から始まる人名録部分につなげる。また、編纂者自身の言葉よりも、ハディースと、ムハンマド以前の預言者や教友などに関する伝承の引用に頼って語る形式も同一である。一方で、各主題を述

(28) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, pp. 1-44; Idem, *Ta'rikh Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, p. 20-68; Abū al-Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣbahān*, Vol. 1, pp. 148-190.

べるために引用されるハディースや伝承は、名所と地勢、征服に関しては一致することが多いものの、美質や起源に関しては異なっている。名所や地勢はあまり変わるものではないし、征服というウンマ（Umma イスラーム共同体）形成史上の重要事件に関する叙述が大きく変わらないことも理解できる。

両作品の記述がほぼ一致する名所や征服に関する記事は⁽²⁹⁾、アブー・ヌアイムが、アブー・アッ=シャイフの『諸世代』の記事を引き写したと考えられる。ただし、アブー・ヌアイムは、『諸世代』の書名やアブー・アッ=シャイフの名前を典拠として明示しているわけではない。名所に関する節の冒頭に、「イスファハーンの記憶に関して本を草した先人たちがそれについて語っていること」とあり、イスファハーンに関する複数の地誌や地方史に取材したと読める。また、「イスファハーンの本の作者 (ṣāhib kitāb Iṣbahān)」に依拠したとの注記もあり、その前後の記事の字句は、『諸世代』とほぼ同一である⁽³⁰⁾。この「イスファハーンの本」は、現伝していないハムザ Abū 'Abd Allāh Ḥamza b. al-Ḥasan（生没年不詳。10 世紀）のイスファハーン地誌を指すと思われるが、アブー・アッ=シャイフも同じ地誌を引用して『諸世代』の記事を組み立て、アブー・ヌアイムがそれをさらに引用した可能性もある。

いずれにしても、アブー・ヌアイム自身の言明によって、『記憶』の地誌部分の一部が『諸世代』の記事を引き写していると証明することはできない。とはいえ、相似した記事が偶然成立したとは考えられず、アブー・ヌアイムが『諸世代』を参照して『記憶』を編纂したと考えるのが自然である。また、先に述べたとおり、アブー・ヌアイムは、アブー・アッ=シャイフに学んでおり、アブー・アッ=シャイフ自身の講義によって『諸世代』を学んだ蓋然性は高い。したがって、『記憶』の地誌部分の中で、同じ主題に関する記述内容が『諸世代』と異なる部分は、アブー・ヌアイムが、『諸世代』には別の話が収録され

(29) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, pp. 18-44, 38-68; Idem, *Ta'riḫ Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, pp. 155-175, 177-190.

(30) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, pp. 30-31; Idem, *Ta'riḫ Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, pp. 52-53; Abū al-Shaykh, *Tabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣbahān*, Vol. 1, pp. 157-158.

ているのを承知した上で、意図的に異なる話を記述したと考えるべきである⁽³¹⁾。

同じ主題に関する記述内容が『記憶』と『諸世代』で著しく異なっているのは、イスファハーンの起源に関する記事と⁽³²⁾、両作品の冒頭に置かれるイスファハーン的美質に関する記事である⁽³³⁾。このうち、起源に関する記事の相違の理由は特定できない。どちらの作品も、イスラームの到来以前に遡るイスファハーンの起源に関する伝承を引く。伝承の内容は異なるものの、引用の形式は単純で、『諸世代』は、アレクサンドロス al-Iskandar al-Rūmī が建設を始めたという伝承を引き、『記憶』は、イスファハーンの起源となった七つの街 (madina) の一つであるジャイイ (Jayy) の成り立ちについて内容の異なる二つの伝承を引用する⁽³⁴⁾。アブー・ヌアイムは、恐らく、様々に語られるイスファハーンの起源について、『諸世代』が記載するものより、上記の二つの伝承の方がより正しい、あるいは、よりふさわしいと判断したと推測される。

一方、美質に関する記事は、記述内容が異なっているだけでなく、記述形式にも相違が見られる。『諸世代』は、イスファハーンの民がバベル王ニムロド Namrūdh b. Kana'an の神への挑戦に抵抗したという伝承や、イスファハーン土地の水の豊かさを讃える伝承を引く。『記憶』は、預言者ムハンマドが、イスファハーンの住民であるペルシア人 (Fāris/Ajam) を讃えたというハディースを多数引用する。ムハンマドがイスファハーン出身の教友であるサル

(31) バウルも同様の見解を示す。Jürgen Paul, “ISFAHÂN V. LOCAL HISTORIOGRAPHY.” また、『記憶』のライデン版校訂者も、同版の序文で、アブー・ヌアイムが、『諸世代』などの先行するイスファハーンの地方史を利用したことを指摘している。Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, pp. VIII-X.

(32) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, p. 14-17; Idem, *Ta'rikh Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, p. 33-37; Abū al-Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣbahān*, Vol. 1, pp. 175-177.

(33) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, pp. 1-14; Idem, *Ta'rikh Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, pp. 20-31; Abū al-Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣbahān*, Vol. 1, pp. 148-155.

(34) カフサ (Kahthah), ジャーッル (Jārr), ジャイイ, キフ (Qih), ミフラバン (Mihrahan), ダルラーム (Dar-Rām), サールーヤ (Sārūyah) の7都市。このうち、イスラーム時代まで残ったのは、ジャイイ, ミフラバン, キフの3都市であったという。

マーン・アル=ファーリスィー Salmān al-Fārisī (655/6 年没)⁽³⁵⁾ を指して、「信仰が昂にあったとしても、この男たち（ペルシア人たちは）それを掴む」などと言ったというものであったり、信徒の中でペルシア人がアラブ人を凌駕すると予言したものであったり、ペルシア人は「我々の親族（‘usbat-nā）」と言ったなどというものである⁽³⁶⁾。

形式の相違は、引用するハディース・伝承の数が『記憶』の方が格段に多いことである。『記憶』が様々なハディースを引用し、『諸世代』に比べて内容が多彩だということではない。『記憶』は、同じ内容のハディースを何度も繰り返すために、引用されるハディースの数が多くなるのである。『諸世代』も同内容の伝承を繰り返すが、それぞれの伝承は同じ内容でも舞台や登場人物が異なり、繰り返す回数も数回である。それらの伝承には、イスナードが付されたものもあれば、「ある学者が〔次のように〕言うのを聞いた⁽³⁷⁾」と始まり、イスナードが付けられないものもある。

これに対して、『記憶』は、預言者からアブー・ヌアイムに至る完全なイスナードを備えたハディースによって美質を語り、異なるイスナードで、同じムハンマドの言葉を伝えるハディースをいくつも反復する。特に顕著な反復が見られるのは、預言者がサルマーン・アル=ファーリスィーを指して「信仰が昂にあったとしても、この男たち（ペルシア人）はそれを掴む」と言ったというもので、このムハンマドの言葉を伝える 19 のハディースを連ねる。これらのハディースは、上記の言葉に至る背景によって二つに大別される。一つは、【彼ら（人間）のなかで、未だ彼ら（ムスリム）に追いついていない他の者たち (62:3)】⁽³⁸⁾ という啓示が下された際に、教友たちから【他の者たち】とは誰かと訊かれたムハンマドが上記の言葉を発したというものである。もう一つは、

(35) もともとゾロアスター教徒であったが、一神教に目覚めて各地を遍歴し、ムハンマドのもとでイスラームに改宗した。塹壕の戦（627 年）で、塹壕を掘ることをムハンマドに献策した人物として有名。

(36) Abū Nu‘aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, pp. 2-11; Idem, *Ta’rikh Aṣbahān : Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, p. 20-29.

(37) Abū al-Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣbahān*, Vol. 1, p. 151.

(38) 以降、『クルアーン』の章句は【訳文（章番号：節番号）】の形式で引用する。

【お前たちが背けば、神はお前たち以外の他の民に取り替える (47: 38)】という啓示が下された時、【他の民】とは誰かと訊かれたムハンマドが上記の言葉を発したというものである。「同様に伝えた」といった形で、イスナードのみを注記した部分もあるので、イスナードの数はさらに多く 36 本が記載されている。

同内容でイスナードが異なるハディースを繰り返す記述形式は、『バグダード史』や『ダマスカス史』など、11 世紀以降に編纂された地方史人名録にも見られる。『ダマスカス史』が収録するウスマーン ‘Uthmān b. ‘Affān (第 3 代カリフ、在位 644-656 年) の伝記を分析したドンナー Fred M. Donner は、ハディースや伝承の反復の機能を次の 2 点にあると説明した。すなわち、同じ内容のハディースを繰り返すことで (1) 主張を強化し、(2) 主張に反する不利なハディースを有利なハディースの反復の中に埋没させて反論を封じることである⁽³⁹⁾。このドンナーの説明を踏まえて『ダマスカス史』の地誌部分を分析したアントリム Zayde Antrim は、編纂者のイブン・アサーキルが反復に込めた意図を、主張の強化と自身のハディース学者としての学識の証明とした⁽⁴⁰⁾。一方、イスファハーンの世俗的文人的地方史である、マーファッルーヒー Mufaḍḍal b. Sa’d al-Māfarrūkhī (生没年不詳、11 世紀) の『イスファハーンの美 *Maḥāsin Isfahān*』を分析したデュラン=ゲディ David Durand-Guédy は、『記憶』の地誌部分に言及し、そこに見られるハディースの反復の原因を、アブー・ヌアイムのハディース学者としての慎重さに求めた⁽⁴¹⁾。

これらの先行研究の指摘は、一定の妥当性を持つものの、同内容でイスナードの異なるハディースの反復によってイスファハーンの美質を語る形式の理由

(39) Fred M. Donner, “‘Uthmān and the Rāshidūn Caliphs in Ibn ‘Asākir’s *Ta’rikh madīnat Dimashq*: A Study in Strategies of Compilation,” in James E. Lindsay (ed.) *Ibn ‘Asākir and Early Islamic History*, Princeton, 2001, pp. 57–59, 61.

(40) Zayde Antrim, “Ibn ‘Asākir’s Representations of Syria and Damascus in the Introduction to the *Ta’rikh Madīnat Dimashq*,” *International Journal of Middle East Studies*, 38/1 (2006), p. 111.

(41) David Durand-Guédy, “The Political Agenda of an Iranian *Adīb* at the Time of the Great Saljuqs: Māfarrūkhī’s *K. Maḥāsin Isfahān* Put into Context,” *Nouvelle Revue des Etudes Iraniennes*, 1/1 (2008), p. 77.

を整合的に説明するものではない。確かに、同じ内容のハディースを畳みかけることで美質が強く印象づけられるが、『記憶』は、イスファハーンを批判するハディースや伝承を記載しないので、それらを有利なハディースの反復の中に覆い隠す必要もない。また、アブー・ヌアイムが、多くのハディースを知っていることを誇示するために、知る限りのハディースを並べたと考えられないわけではない。しかし、学識を誇るのであれば、ハディースを反復するだけでなく、様々な注釈を披瀝するという形も取り得たはずであるし、反復を行っていないアブー・アッ=シャイフについては、誇るべき学識を持っていなかった、あるいは、アブー・ヌアイムよりも謙虚だったという、説得的でない解釈も導かれてしまう。同様に、反復の原因を、イスナードの相違を無視せず、関係するハディースを全て正確に提示しようとするハディース学者としての慎重さすると、アブー・アッ=シャイフは、アブー・ヌアイムより学問的に慎重ではなかったという解釈も成り立ってしまう。

同内容でイスナードが異なるハディースを反復するという形式と、その形式が『諸世代』には見られず『記憶』には顕著であることの理由を整合的に説明できるのは、10世紀後半から11世紀前半にかけてのハディースの真正性判定理論の展開と、それに伴う真正性に対する意識の高まりである。ハディースをめぐる中心的な知的実践は、9世紀までは各地に伝わるハディースを集めてハディース集を編纂することにあつたが、10世紀頃から真正性判定作業へと移っていった。この流れの中で大きな役割を果たしたのが、前章でアブー・ヌアイムの「兄弟子」として登場したニーシャープールのハーキムである。

前章で述べたとおり、ハーキムは、両『正伝集』の研究を通してその権威化を進めるとともに、「正伝」の条件を整理して真正性判定理論の発展に貢献した。こうしたハーキムの業績の中で、『記憶』におけるハディースの反復の原因と考えられるのは、二つ以上の異なるイスナードで同内容のマトンが伝えられていることを、サヒーフの条件の一つとしたことである。ハーキムは、サヒーフとは伝達者の信頼性が高いだけでなく、「多く[の人に]聞き取られたことによって認められなければならない」と述べ、複数のイスナードで伝わるハディースをマシュフル（mashhūr よく知られたもの）と呼んで高い真正性

を認めた。逆に、1 系統のイスナードのみで伝わるハディースをアフラード (afrād 孤立したもの) と呼んだ⁽⁴²⁾。ハーキム自身は、マシュフルの真正性を無条件に認め、アフラードを真正性の低いものと断じたわけではない。しかし、「多く聞き取られた」、つまり、複数のイスナードで内容が一致して伝わるという条件は、ハディースの真正性を主張する手段として、イスナードに含まれる個々の伝達者の信頼性を逐一証明するより簡便な指標と見なされ、盛んに用いられるようになっていった⁽⁴³⁾。

アブー・ヌアイムが、『記憶』におけるイスファハーン的美質語りの中で、同内容のハディースの引用を繰り返した理由は、上記のハディース学の流れを受けたものとして説明できる。ムスリムがハディースを重視するのは、イスラームにおける最良の人間である預言者ムハンマドの言行を伝えるからであり、ハディースによってイスファハーン的美質を語ることは、人間としては最良の権威によってイスファハーン的美質を裏付けることである。そして、その権威は、そのハディースが確かにムハンマドの言行を伝えているという真正性によって担保される。したがって、アブー・ヌアイムが、ムハンマドがサルマーン・アル＝ファーリスィーを指して「信仰が昂にあっても、この男たちはそれをつかむ」と言ったというハディースを様々なイスナードで繰り返したことは、そのハディースがマシュフルであることを示し、真正性を強く主張するためと説明されるのである。

こうした『記憶』の美質語りの形式からは、アブー・ヌアイムの時代には、

(42) Al-Hākim, *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth*, ed. al-Sayyid Mu'azzam Ḥasan, Bayrūt, n.d., p. 59, pp. 92-94, 96-102.

(43) 真正性の証明手段としてイスナードの数を偏重することは、ハディース学者の間で批判と議論を招いたが、特に多くのイスナードで伝えられたハディースは、「ムタワール (mutawātir 途切れることなく様々な経路で継承されたもの)」と呼ばれて重用された。Al-Khaṭīb al-Baghādī, *Al-Kifāya fī 'Ilm al-Riwāya*, eds. Muḥammad al-Hāfiẓ al-Tijānī et al., al-Qāhira, 1972, pp. 50-55; Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (d. 1245), *'Ulūm al-Ḥadīth*, ed. Nūr al-Dīn 'Itr, Dimashq, 1984, pp. 265-269; Idem, *An Introduction to the Science of the Ḥadīth*, English tr. Eerik Dickinson, Reading, 2006, pp. 189-191.

アブー・アッ=シャイフの時代よりも、ハディースの真正性に対する意識が高まっていたことが看取される。また、最も真正なハディースを集めた書物としての両『正伝集』の権威が高まっていたことも看取される。上記のハディースは、両『正伝集』をはじめ、9世紀のハディース学文献には既に収録されており⁽⁴⁴⁾、アブー・アッ=シャイフもその存在は知っていたはずである。にもかかわらず、『諸世代』の美質語りにそれを用いなかった理由は、はっきりとは分からない。真正性を低く見積もったためとも、あるいは、イスファハーンの人々の美質とするには適切ではないと判断したためとも推測することができるのみである。はっきりしていることは、そのハディースが両『正伝集』に記載されていることが、アブー・アッ=シャイフにとっては、重要な意味を持たなかったことである。

他方、アブー・ヌアイムが、上記のハディースを用いたのは、それが両『正伝集』に記載されていることを踏まえたと考えられる。美質語りの冒頭にあげられ、「このハディースは一致し〔て伝えられ〕た正伝である (al-ḥadithu ṣaḥīḥun muttafaqun ‘alay-hi)⁽⁴⁵⁾」と注釈されたハディースには3系統のイスナードが付され、そのうちの1系統がムスリムの『正伝集』と一致し、マトンの字句も一致する⁽⁴⁶⁾。

(44) Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, Bayrūt, 2007, pp. 915–916; プハーリー『ハディース：イスラーム伝承集成』牧野信也訳、全6巻（中公文庫）、2001年、第4巻502頁；Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bayrūt, 2006, p. 988；ムスリム『日訳サヒーフムスリム』磯崎定基他訳、全3巻、日本ムスリム協会、1987–1989年、第3巻509頁；Al-Tirmidhī (d. 892), *Sunan al-Tirmidhī: Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, ed. Khalīl Ma‘mūn Shīḥā, Bayrūt, 2002, pp. 1274–1275；Bakhshal (d. 905), *Ta’rikh Wasiṭ*, ed. Kūrkis ‘Awwād, Bayrūt, 1986, p. 220.

(45) Abū Nu‘aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, p. 2；Idem, *Ta’rikh Aṣbahān; Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, p. 21；Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, p. 221.

(46) ①アブー・フライラ Abū Hurayra, ②アブー・アル=ガイス Abū al-Ghayth, ③サウル Thawr, ④アブド・アル=アズィーズ・イブン・ムハンマド ‘Abd al-‘Aziz Ibn Muḥammad, ⑤クタイバ・ブン・サイード Qutayba b. Sa‘īd」というムスリムのイスナードと一致する。また、残る2系統のイスナードは、それぞれ、

ただし、『記憶』に記載されたイスナードは、確かにムスリムのイスナードと重なるものの、ムスリムが入るべき場所に別の人物が記されている⁽⁴⁷⁾。また、『正伝集』が出典としてあげられているわけでもない。しかし、前章で述べたとおり、アブー・ヌアイムは、両『正伝集』に収録されたハディースの典拠や別伝をまとめた本を著している。したがって、上記のハディースがムスリムの『正伝集』に記載されていることを知っていた。さらに、美質語りの冒頭に、ムスリムの『正伝集』と同じハディースを引いたことは、このハディースによってイスファハーンの美質を語ることをアブー・ヌアイムに決定させた要因が、ムスリムの『正伝集』に記載されていることであったことを示唆する。

アブー・ヌアイムは、そうした『正伝集』の権威に対する感受性や、真正性に対する高い意識、マシュフルであることを示して真正性を主張する形式をハーキムに学んだと考えられる。アブー・ヌアイムは、ハーキムの15歳年下と年齢も近く、同じ学統に連なる。両者に面識や交流があったと断定できる史料の根拠はないものの⁽⁴⁸⁾、アブー・ヌアイムが20歳前後でニーシャープールを訪れた際に、30代半ばの「兄弟子」であったハーキムを訪ねたことは十分に想定される。

また、両者の間に何らかの交流があったことを示す状況証拠として、第1章で述べたように、アブー・ヌアイムが、『正伝集』に対する学問的な関心をハーキムと共有し、『正伝集』の「正典化」に参加したことがあげられる。上述の通り、同内容でイスナードの異なるハディースを反復する形式も、ハーキ

↘ プハーリーとティルミズイー Abū 'Isā Muḥammad b. 'Isā al-Tirmidhī (892年没)のイスナードと一致する。

(47) アブー・ヌアイムが、このハディースをムスリムの『正伝集』に学んだことをイスナード中で示す場合、第6伝達者としてムスリムの名前があがっていたはずである。しかし、第6伝達者はサッラージュ Muḥammad b. Ishāq al-Thaqafi al-Sarrāj (925年没)となっている。また、プハーリーとティルミズイーと一致する残り2系統のイスナードにも、プハーリーとティルミズイーはあげられていない。

(48) ウラマー人名録の中では、高齢の高名な師と若年の弟子の関係が重点的に記録され、同世代間での知識の伝達はあまり記録されない。

ムの理論に沿ったものである。さらに、『記憶』がイスファハーン的美質を述べる際に引用した上記のハディースは、ハーキムの『ニーシャープール史』にも、ニーシャープール的美質として引用されている。しかもハーキムは、そのハディースがムスリムの『正伝集』に記載されていることを注記したと伝えられ⁽⁴⁹⁾、ハーキムが用いたそのハディースは、『記憶』の美質に関する記事が冒頭にあげている、ムスリムの『正伝集』と同系統のイスナードを持つハディースである可能性が高い⁽⁵⁰⁾。アブー・ヌアイムは、上記のハディースを用いてイスファハーンの人々の美質を語る着想自体を、ハーキムから得たと考えることもできるのである。

他方、『諸世代』を編纂したアブー・アッ=シャイフは887年頃の生まれで、933年生まれ of ハーキムより約46歳年長である。ハディース学者としても、真正性判定理論の整理・発展や両『正伝集』の「正典化」が本格的に始まる前の世代に属する。いくつかの伝承を単純に並べた『諸世代』の美質に関する記事は、真正性をめぐる理論が洗練され、複雑になっていく前のハディース学の素朴な形態を残していると言えるだろう。

ここまでの『記憶』と『諸世代』の地誌部分に見られる内容と形式の異同の分析から、アブー・ヌアイムは『記憶』の編纂に当たって、同種の先行作品である『諸世代』を利用したと考えられることが明らかになった。同時に、その利用は単なる引き写しではなく、『諸世代』の記事を吟味し、より適当なものが他にあると判断した場合には、別の情報源や記述形式を採ったことも明らかになった。特に、美質に関する記事は全く異なる内容と形式となっており、その著しい相違の理由は、時代の推移の中でハディース学に生じた変化を受けた

(49) Abū 'Abd Allāh Ḥakīm-i Nishābūrī, *Tārīkh-i Nishābūr*, Persian tr. Muḥammad b. Husayn Khalīfah-yi Nishābūrī (d. ca. 1400), ed. Muḥammad Riḍā Shafī'ī Kadkanī, Tīhrān, 1996, p. 63.

(50) 『ニーシャープール史』のアラビア語原典は散逸しており、現伝しているのは14世紀のペルシア語抄訳である。この抄訳では、当該ハディースのイスナードが記録されていないため、ハーキムがどのようなイスナードでこのハディースを引用したのかを確認することはできない。

ものとして説明することができた。このことは、アブー・ヌアイムが、『記憶』の編纂に際して、『諸世代』という先行作品に対する独自の意義として、ハディース学の展開を踏まえ、より学問的に適切で、高い価値を持つことを意図したことを示す。

IV 伝記記事の相違とその理由

アブー・ヌアイムが、先行する『諸世代』と比べて、ハディース学的により適切で高い価値を持つことを意図し、アブー・アッ=シャイフの時代には整理されていなかった、ハディース学の新しい理論や問題意識を用いて『記憶』を編纂したことは、両作品の人名録部分に重複する伝記記事を比較することによって確認できる。

『記憶』と『諸世代』の双方に記載されている伝記記事は669件である。これらの伝記記事を見比べると、両作品の記事が完全に同一であることはあまり見られないが、重なる部分が見られることは多い。このことから、アブー・ヌアイムは、『諸世代』の同一人物に関する伝記記事を利用しながら、そこに書かれていることを取捨選択し、別の情報源からの材料などと合わせて『記憶』の記事を組み立てたことが分かる。したがって、アブー・ヌアイムが、何に照らして『諸世代』の記事を取捨選択し、どのような変更を、何のために行ったのかを明らかにすることから、伝記記事の編纂過程と、そこに込められた独自性や意義を考えることができるのである。

とはいえ、669件の記事の全てを検討することは現実的ではない。ここでは、本稿の紙幅の中で、アブー・ヌアイムが、どのように『諸世代』の記事を加工したのかを、詳細に分析できる一つの記事を取り上げる。それは、ハッターブ・ブン・ジャアファル Khaṭṭāb b. Ja'far b. Abi al-Mughīra (786年頃没)という人物に関する記事である⁽⁵¹⁾。以下に、『記憶』の記事の全訳を提示する。

(51) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, pp. 304-305; Idem, *Ta'rikh Aṣbahān*; *Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 1, pp. 358-359 (657); Abū al-ʿ

《 》内の番号と事項は、後の分析の便宜のために筆者が付加したものである。また、() は筆者による説明、[] は訳文の通りを良くするための補足、[] はイスナードを意味する。イスナード中の下線 は、伝記記事の被記載者を表す。

《①名前》ハッターブ・ブン・ジャアファル・ブン・アビー・アル=ムギーラ

《②出自》クムの人で、イスファハーンにやって来た。

《③師》父親とスッディー al-Suddī, アター・ブン・アッ=サーイブ ‘Aṭā’ b. al-Sā’ib, その他からハディースを伝え、《④弟子》フサイン・ブン・ハフス al-Ḥusayn b. Ḥafṣ とアーミル・ブン・イブラーヒーム ‘Āmir b. Ibrāhīm が彼からハディースを伝えた。

《⑤逸話》アブー・ハーティム・アッ=ラーズイー Abū Ḥātim al-Rāzī は、彼の「伝える」ハディースを求めている。アブー・ハーティムは、イスファハーンの人々のある同僚に手紙を書いて、「あなた方の許にあるハッターブ・ブン・ジャアファルのハディースは何であれ、それらを私のために集めて、私のためにそれらのハディースに関してイジャーザを取って下さい」と頼んだ⁶²⁾。

《⑥伝承》[アブド・アッラー・ブン・ジャアファル・ブン・アフマド ‘Abd Allāh b. Ja’far b. Aḥmad が我々（編纂者：アブー・ヌアイム）に伝え、彼には、ムハンマド・ブン・アーミル・ブン・イブラーヒーム Muḥammad b. ‘Āmir b. Ibrāhīm が伝えて言った：私の父（アーミル）が私に伝え、父にはハッターブ・ブン・ジャアファル・ブン・アビー・アル=ムギーラが伝え、ハッターブには彼の父が伝え、彼の父にはサイー

↘ Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣḥabān*, Vol. 1, pp. 424-431 (68).

(52) イブン・アビー・ハーティムの『批判と検証』のハッターブの記事にも、アブー・ハーティムに帰せられたこの逸話は記載されていない。Ibn Abi Ḥātim al-Rāzī (d. 938), *Al-Jarḥ wa al-Ta’dil*, 9 vols., Ḥaydarābād al-Dikka, 1952, Vol. 2, p. 386.

ド・ブン・ジュバイル Sa'īd b. Jubayr が伝え、サイド・ブン・ジュバイルにはイブン・アッバース Ibn 'Abbās が伝えた〕。

イブン・アッバースは言った：力強く偉大な神が【クライシュ族の保護 (ilāf) のため (106: 1)】と言ったのは、「クライシュ族への私の恩寵」という意味である。【冬と夏の旅の保護 (106: 2)】とは、彼らがマッカで冬を越し、ターイフで夏を過ごしていたことである。そして、【恐怖から彼らを護った (106: 4)】と言ったのは、ライ病 (judhām) から「護った」という意味である。

〔ムハンマド・ブン・アーミルは言った：シャーザクーニー al-Shādhakūnī は、この伝承を私から聞いた〕。

《⑦ハディース》〔アブド・アッラー・ブン・ジャアファルがイジャーズを以て我々（編纂者：アブー・ヌアイム）に伝えた。彼にはイスマーイール・ブン・アブド・アッラー Ismā'īl b. 'Abd Allāh が伝え、イスマーイールにはフサイン・ブン・ハフスが伝え、フサイン・ブン・ハフスにはハッターブ・ブン・ジャアファルが彼の父から伝え、彼の父にはサイド・ブン・ジュバイルが伝えた〕（イスナード1）。

〔あるいは、同様に、アブー・ムハンマド・ブン・ハイヤーン Abū Muḥammad b. Ḥayyān（アブー・アッ=シャイフ）が、ムハンマド・ブン・ヤフヤー Muḥammad b. Yaḥyā から伝え、ムハンマド・ブン・ヤフヤーにはアブド・アッラー・ブン・ダーウード 'Abd Allāh b. Dāwūd が伝え、アブド・アッラーにはフサイン・ブン・ハフスが伝え、フサインにはハッターブ・ブン・ジャアファル・ブン・アビー・アル=ムギーラが、彼の父から伝え、彼の父はサイド・ブン・ジュバイルから伝え、サイド・ブン・ジュバイルはイブン・アッバースから伝えた。〕（イスナード2）

神の使徒がマディーナのナツメヤシ畑をめぐるっていた。人々は、「1サーアある」、「1ワスクある」と言い始め、ナツメヤシの値踏みを始めた。預言者が「然々ある、然々ある」と言ったので、人々は、「神とその使徒を信じる」と言った。

すると預言者は言った：諸君。私はただの人間だ。私が神の許からのもの（啓示）によってお前たちに語りかけたことは、それは真理である。しかし、私が自分の意見に基づいて言ったことについては、私はただの人間で、間違えもすれば、正しいこともある。

このように、被記載者の名前に続けて、出自や師弟といった経歴をまとめ、その後に、被記載者が記述対象地域で伝えたハディースや伝承を記載することは、『記憶』と『諸世代』の他の伝記記事にも多く見られ、地方史人名録全般を見ても、極めて一般的な形式と内容である⁽⁵³⁾。記載されているハディースと伝承が被記載者の伝えたものであることは、この記事を書いたアブー・ヌアィムに至る完全なイスナードが付され、その中にハッターブの名前があることから明らかとなる。

上掲の記事を『諸世代』に収録された同一人物の記事と比較すると、内容と形式の双方がよく似ていることが確認される。しかし、全く同じではない。一見して明らかな違いは、『諸世代』の記事の方が長いことである。それは、『諸世代』の記事には、『記憶』の記事の末尾に記載されるハディースに続けて、六つの伝承が記載されていることによる。そのため、このハッターブに関する『記憶』と『諸世代』の伝記記事を見比べると、『記憶』の記事は、『諸世代』の記事の後半にある六つの伝承を省略し、前半をほぼそのまま引き写したように見える。しかし、記述が重なる前半部の中にも相違はある。それらの相違は、引用の際の言い換えや誤記とは見なせず、アブー・ヌアィムが、先行する『諸世代』の記事を意図的に変更したものである。それらの相違点を〈表2〉に整理した。

〈表2〉『記憶』の『諸世代』のハッターブの記事の異同

事 項	『記憶』	『諸世代』
《①名前》	同一	
《②出自》	同一	
《③師》	あり	なし

(53) 詳細は、森山「『地方史人名録』伝記記事の特徴と性格」を参照。

〈表2〉『記憶』の『諸世代』のハッターブの記事の異同（続き）

《④弟子》	同一 ⁽⁵⁴⁾	
《⑤逸話》	ほぼ同一 ⁽⁵⁵⁾	
《⑥伝承》1	内容はほぼ同一 ⁽⁵⁶⁾ 、イスナードに相違	
《⑦ハディース》	内容は同一、『記憶』はイスナードが1系統多い	
《⑧伝承》2～7	なし	あり

これらの相違のうち、ハッターブがハディースを学んだ人々をまとめた《③師》の事項が、『記憶』にはあり、『諸世代』にないことは、アブー・ヌアイムが、読者の便宜を図ったことと、自身が学んだ情報を付加したことに起因すると考えられる。伝記記事の被記載者が誰から学んだハディースを誰に伝えたかは、地方史人名録を含む、ハディース伝達者人名録の基本的な記載事項であり、9世紀の最初期の作品から一貫して記載されている。しかし、10世紀までは、師弟をまとめて記載することも見られるものの、被記載者を含むイスナードを集めるだけであることも多く見られる。それが、11世紀頃から被記載者の師弟をまとめて記載する形式が定着していく。その背景には、伝達者の経歴からイスナードを検証し、ハディースの真正性を判定するための便宜が

(54) 『諸世代』の記事では、「クムからこの街（イスファハーン）にやって来た。クムを出て、この街に来て、そして、アーミルとフサイン・ブン・ハフスが彼から〔ハディースを〕聞いた」と、出自に続けて述べられている。

(55) 『諸世代』は、「[次のように] 語られている」という導入を置くが、『記憶』にはこの導入がない。また、『諸世代』の逸話本文の冒頭は、「アブー・ハーティムは、彼の同僚たちのある者に〔手紙を〕書いた」であるが、『記憶』は、「アブー・ハーティム・アッ=ラーズイーは、彼（ハッターブ）の〔伝える〕ハディースを求めていた」と語り始める。また、『記憶』には、「イスファハーンの民の中の彼の同僚たち」とあるが、『諸世代』では、単に「彼の同僚たち」で、「イスファハーンの民の中の」に当たる言葉がない。

(56) 相違点として次の2点が挙げられる。(1) 『諸世代』は、『クルアーン』第106章第3節と第4節を連続して引用しているのに対して、『記憶』は第3節を引用していない。しかし、『諸世代』の伝承の中でも、イブン・アッパースは第3節に対する注釈を行っていないので、この相違は伝承の内容には影響しない。(2) 伝承の後に付されている伝達経路に関する注記が異なる。『諸世代』は、ムハンマド・ブン・アーミルが、「シャーザクニーはこの伝承を私の父から聞いた」と言ったと述べる。

想定される。

それでは、アブー・ヌアイムは、どこに取材して《③師》の部分を書いたのであろうか。一つの情報源は、『記憶』と『諸世代』の記事が記載するイスナードである。『記憶』の《③師》の中にまとめられている、「彼の父」、スッディー⁽⁵⁷⁾、アター・ブン・アッ=サーイブ⁽⁵⁸⁾の3名うち、「彼の父」については、『⑦ハディース』と『⑥伝承』のイスナードに、ハッターブが直接学んだ人物として登場している。スッディーについては、『諸世代』のみが記載する六つの伝承の4番目の伝承のイスナードに記載されている⁽⁵⁹⁾。アブー・ヌアイムは、その伝承を省略したものの、イスナード中の情報は抜き出したと考えられる。3人目のアター・ブン・アッ=サーイブに関しては、『諸世代』のみが記載する六つの伝承のイスナードにも記載されていない。また、『記憶』より前に成立した文献の中に、アター・ブン・アッ=サーイブをハッターブの師とする記述を見つけることもできなかった。したがって、アター・ブン・アッ=サーイブについては、アブー・ヌアイムがハディースの収集などを通して聞き取った情報を付加したものと推測される。

『記憶』と『諸世代』の記事が重複する部分の相違点として、もう一つあげられるのは、『⑥伝承』と『⑦ハディース』のイスナードが異なっていることである。それぞれのイスナードを、以下の〈表3〉〈表4〉〈表5〉にまとめる。

(57) 『諸世代』の中で、スッディーから伝えられたと記載される伝承が『クルアーン』解釈に関するものであることから、このスッディーは、『クルアーン解釈 *al-Taṣīr*』を著したムハンマド・ブン・マルワーン・ブン・アブド・アッラー・アッ=スッディー Muḥammad b. Marwān b. 'Abd Allāh al-Suddī (805 年頃没) と思われる。Al-Sam'ānī, *Al-Ansāb*, Vol. 3, p. 262 (5142).

(58) アブー・ヤズィード・アター・ブン・アッ=サーイブ・ブン・ヤズィード・アッ=サカフィー Abū Yazīd 'Aṭā' b. al-Sā'ib b. Yazīd al-Thaqafī (753/4 年没) に同定される。Al-Bukhārī, *Al-Ta'rikh al-Kabīr*, 9 vols., Ḥaydrābād al-Dikkan 1958-1964, Vol. 6, p. 465.

(59) Abū al-Shaykh, *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣṣḥāḥān*, Vol. 1, p. 428.

〈表3〉《⑥伝承》イスナード対照表

	『記憶』	『諸世代』
話者	イブン・アッパース	
第1伝達者	サイード・ブン・ジュバイル	
第2伝達者	「彼の父」(ジャアファル・ブン・アビー・アル=ムギーラ)	
第3伝達者	<u>ハッターブ・ブン・ジャアファル・ブン・アビー・アル=ムギーラ</u>	
第4伝達者	アーミル	
第5伝達者	ムハンマド・ブン・アーミル	
第6伝達者	アブド・アッラー・ブン・ジャアファル	ムハンマド・ブン・ヤフヤー

〈表4〉《⑦ハディース》イスナード対照表1

	『記憶』(イスナード1)	『諸世代』
話者	預言者ムハンマド	
第1伝達者	イブン・アッパース	
第2伝達者	サイード・ブン・ジュバイル	
第3伝達者	「彼の父」(ジャアファル・ブン・アビー・ムギーラ)	
第4伝達者	<u>ハッターブ・ブン・ジャアファル・ブン・アビー・アル=ムギーラ</u>	
第5伝達者	フサイン・ブン・ハフス	
第6伝達者	イスマーイル・ブン・アブド・アッラー	アブド・アッラー・ブン・ダーウード
第7伝達者	アブド・アッラー・ブン・ジャアファル	ムハンマド・ブン・ヤフヤー

〈表5〉《⑦ハディース》イスナード対照表2

	『記憶』(イスナード2)	『諸世代』
話者	預言者ムハンマド	
第1伝達者	イブン・アッパース	
第2伝達者	サイード・ブン・ジュバイル	
第3伝達者	「彼の父」(ジャアファル・ブン・アビー・ムギーラ)	
第4伝達者	<u>ハッターブ・ブン・ジャアファル・ブン・アビー・アル=ムギーラ</u>	
第5伝達者	フサイン・ブン・ハフス	
第6伝達者	アブド・アッラー・ブン・ダーウード	
第7伝達者	ムハンマド・ブン・ヤフヤー	
第8伝達者	アブー・アッ=シャイフ ⁽⁶⁰⁾	

(60) 文中では、アブー・ムハンマド・ブン・ハイヤーン Abū Muḥammad b. Ḥayyān と記載されている。

まず、《⑥伝承》のイスナードを見てみると、『記憶』を編纂したアブー・ヌアイムも、『諸世代』を編纂したアブー・アッ=シャイフも、6人の伝達者を経て、『クルアーン』の解説を述べるイブン・アッバース Abū al-'Abbās 'Abd Allāh Ibn 'Abbās (687/8年没)⁶¹⁾の言葉を伝えられたことになる。両名のイスナードは第5伝達者まで一致しており、この伝承が記載されている伝記記事の被記載者であるハッターブが第3伝達者となっていることも共通している。第6伝達者は異なっており、アブー・ヌアイムとアブー・アッ=シャイフは、それぞれ別の人物からこの伝承を学んだことになる。

次に、《⑦ハディース》のイスナードを見ると、『記憶』には2系統のイスナードが付されているのに対して、『諸世代』では1系統しか記載されていない。『諸世代』のイスナードは、預言者から7人の伝達者を経ており、ハッターブは第4伝達者に位置する。一方、『記憶』の2系統のイスナードのうち、最初に記載されているもの(〈表4〉参照)は、やはり7人の伝達者を経て預言者に遡り、第5伝達者までは『諸世代』のイスナードと一致する。しかし、第6伝達者以降が異なっている。『記憶』の記事の2番目のイスナード(〈表5〉参照)は、8人の伝達者を経て預言者に至り、第7伝達者まで『諸世代』と完全に一致し、8番目の伝達者にアブー・アッ=シャイフの名があがる。

まず、アブー・ヌアイムが、《⑥伝承》について、第6伝達者を『諸世代』と同じムハンマド・ブン・ヤフヤーではなく、アブド・アッラー・ブン・ジャアファルとするイスナードを付した理由は、イスナード中の伝達者の増加を回避するためと考えられる。アブー・ヌアイムは、ムハンマド・ブン・ヤフヤー Abū Yazīd Muḥammad b. Yaḥyā b. Khālīd al-Marwazī (925年没)の没後の生まれなので、『諸世代』と同じイスナードを『記憶』に提示するためには7番目の伝達者を加えなければならない。

これに対して、『記憶』に記載されているイスナードの第6伝達者、アブド・アッラー・ブン・ジャアファルは、862年頃に生まれたイスファハーンのハディース学者で、957/8年に95歳前後で死去した。アブー・ヌアイムは、

(61) 有力な教友の一人。『クルアーン』解釈者、ハディース伝達者として著名。

10 歳頃に晩年のアブド・アッラー・ブン・ジャアファルから学んだと伝えられる⁽⁶²⁾。『記憶』のイスナードの中で、彼の前の第 5 伝達者はムハンマド・ブン・アーミルで、『諸世代』とも一致している。ムハンマド・ブン・アーミルは 880/1 年に死去しているの、887 年頃に生まれたアブー・アッ=シャイフが彼に学ぶことはなかった。そのため、『諸世代』の記事では、ムハンマド・ブン・ヤフヤーが第 6 伝達者となった。これに対して、『記憶』での第 6 伝承者であるアブド・アッラー・ブン・ジャアファルは、ムハンマド・ブン・アーミルが死去した時に 19 歳頃であり、教授を受けることは十分に可能であった。そのため、アブド・アッラー・ブン・ジャアファルに学んだアブー・ヌアイムは、約 60 歳年長のアブー・アッ=シャイフが継いだイスナードと同数の伝達者によって構成されるイスナードを提示することができたのである。

アブー・ヌアイムが《⑦ハディース》の部分に、『諸世代』の記事には記載されていない（イスナード 1）を加えたのも、同様の理由によって説明される。このイスナードは、『諸世代』に記載されたイスナードと同数の 7 人の伝達者によって預言者ムハンマドに遡り、第 7 伝達者にあがっているのは、やはりアブド・アッラー・ブン・ジャアファルである。

ハディースや伝承の代々の伝達者を示すイスナードは、当然のことながら、時間の経過とともに長くなり、後に引用する者が先に引用した者よりも多くの伝達者を含むイスナードを提示しなければならない。そうした条件の中で、アブー・ヌアイムは、アブド・アッラー・ブン・ジャアファルという、幼少期に学んだ高齢の師から継いだイスナードによって、アブー・アッ=シャイフとの約 60 歳の年齢差を飛び越えて、イスナードに含まれる伝達者の増加を抑える努力をしたのである。

このアブー・ヌアイムの努力の背景には、ハディース学において、なるべく少ない伝達者によって、伝達者間に断絶が生じることなく、預言者ムハンマド

(62) Abū Nu'aym, *Dhikr Akhbār Iṣbahān*, Leiden, Vol. 1, p. 80; Idem, *Ta'rikh Aṣbahān*; *Dhikr Akhbār Aṣbahān*, Bayrūt, Vol. 2, pp. 40-41 (1019); Al-Dhahabī, *Ta'rikh al-Islām*, Vol. 421-440 A.H., p. 275.

に遡るイスナードが、「高いイスナード (isnād ‘ālī)」と呼ばれて、より高い真正性を担保し得ると見なされることがある。伝達の回数が少なければ、誤伝や改変が入り込む余地も少なく、そのハディースを継承する者を、より近い経路でムハンマドにつなげると考えられたからである。そのため、ハディース学者は、「高いイスナード」によってハディースを学ぶことを重視し、どこに、どのような「高いイスナード」が継承されているかを探し、既に学んだハディースであっても、より「高い」別のイスナードで伝える人物がいれば、その人物を訪ねて再び学ぶことを理想とした。こうしたイスナード理論は、前章で言及したマシュフルといった真正性判定基準と同様に、11世紀頃のハディース学の展開の中で整理された。《⑥伝承》のような教友の言行に関する伝承も、預言者のハディースに準じて扱われた。ハディース学者は、同内容のハディースや伝承を、様々なイスナードで繰り返し学んだのである⁶³⁾。

《⑥伝承》と《⑦ハディース》についても、アブー・ヌアイムは、上掲の記事に記載されたイスナードの他に、アブー・アッ=シャイフが『諸世代』に記載したイスナードを含む複数のイスナードで学んでいたと考えられる。その中から、最も「高い」イスナードを選択して、《⑥伝承》についてはイスナードの変更を、《⑦ハディース》については付加を行ったと考えられるのである。その主要な目的は、ハディース学者の知的実践により有用な情報を提供することにあったと思われる。約60年の経過を超えて伝達者数の増加を回避するイスナードがイスファハーンに伝わっているという情報は、「高いイスナード」を求めるハディース学者にとって有用であったことは疑いないからである。

それでは、アブー・ヌアイムが《⑥伝承》のイスナードを差し替えたのに対して、《⑦ハディース》については、「高い」イスナードを付加し、『諸世代』に記載されたイスナードにアブー・アッ=シャイフの名を加えた「低い (nāzil)」イスナードも併記しているのはなぜだろうか。この問題は、前章で登場

(63) Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Jāmi‘ li-Akhḥāq al-Rāwī wa Ādāb al-Sāmi‘*, ed. Muḥammad ‘Ajāj al-Khaṭīb, 2 vols., Bayrūt, 1996, Vol. 1, pp. 171-189; 森山央朗「知識を求める移動：ハディース学者の旅の重要性の論理」, メトロポリタン史学会編『歴史のなかの移動とネットワーク』, 桜井書店, 2007年, 90-93, 101-102頁。

したマシュフルの概念を援用することで説明することができる。

先述の通り、マシュフルとは、「多くの人に聞き取られたこと」、すなわち、複数のイスナードによって一致して伝えられるハディースに高い真正性を認めることであった。しかし、ここで問題となるのはマトンの真正性ではない。イスナードの真正性、つまり、その伝承とハディースを、この伝記記事の被記載者であるハッターブが伝えたという真正性である。人名録部分の伝記記事は、被記載者の経歴について確かな情報を伝えることを眼目とするからである。

この点を勘案して、《⑥伝承》と《⑦ハディース》のイスナードを検討すると、イブン・アッバースの『クルアーン』解釈を伝える《⑥伝承》については、ハッターブがそれを伝えたことが広く認知されていたことが分かる。同内容の伝承がタバリー *Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī* (923 年没) とナサーイー *Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad b. 'Alī al-Nasā'ī* (915 年没) の注釈書に記載され、それらのイスナードの中でもハッターブは第 4 伝達者にあげられている⁽⁶⁴⁾。そのため、アブー・ヌアイムは、その真正性を補強する必要を認めず、より「高い」イスナードに差し替えることで十分と判断したと思われる。

一方、《⑦ハディース》については、それをハッターブが伝えたことに疑義が呈される可能性をアブー・ヌアイムが認識していたと思われる。『記憶』と『諸世代』の他に、ハッターブを含むイスナードによって、同内容のマトンを伝えるハディースを記載した文献が見当たらないからである。マディーナのナツメヤシに関する教友との会話の中で、ムハンマドが、啓示を伝えることを除いては自分も普通の人間で、誤りを犯すこともあると発言したというハディースは、ムスリムの『正伝集』、イブン・マージャ *Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Māja* (887 年没) の『スンナ』、イブン・ハンバル *Aḥmad Ibn Ḥanbal* (855 年没) の『ムスナド』などに収録され⁽⁶⁵⁾、そうしたムハンマドの言

(64) *Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, 30 vols., Miṣr, 1954, Vol. 30, p. 308; *Al-Nasā'ī, Tafsīr al-Nasā'ī*, eds. Ṣabrī b. 'Abd al-Khālīq al-Shāfi'ī and Sayyid b. 'Abbās al-Jalmī, 2 vols., al-Qāhira, 1990, Vol. 2, pp. 551-552.

(65) Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 922-923; ムスリム『日訳サヒーフ』, 第 3 巻 357-358 頁; Ibn Māja, *Sunan al-Ḥāfiẓ Abī 'Abd Allāh Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī Ibn* ↗

葉自体は広く知られている。しかし、それらのハディースは、その発言に至る経緯が《⑦ハディース》とはだいぶ異なっており、何より、イスナードにハッターブを含んでいない。したがって、上記のようなムハンマドの言葉を伝えるハディースの伝達にハッターブが関与したことは、あまり知られていなかったと考えられる。アブー・ヌアイムは、《⑦ハディース》を、ハッターブを経由するイスナードでアブド・アッラー・ブン・ジャアファルから「イジャーザを以て」確かに学んだことを明記するとともに、やはりハッターブを経由してアブー・アッ=シャイフに至るイスナードを併記することで、ハッターブの経歴情報としての確からしさを補強したと解釈されるのである。

このハッターブの経歴情報としての確からしさという要素は、『諸世代』の記事に《⑦ハディース》に続けて記載される六つの伝承が、『記憶』の記事には含まれていないことの原因とも想定される。これらの伝承の1番目に記載されているのは、「仲間を呪う者 (Man la'ana ṣāḥiba-hu)」を非難するイブン・アッバースの言葉であり、2番目と3番目と5番目はイブン・アッバースの『クルアーン』解釈、4番目はスッディーの、6番目はサイド・ブン・ジュバイルの『クルアーン』解釈である。いずれも、様々な文献に同様の言葉や内容が伝えられているが⁽⁶⁶⁾、『記憶』以前に成立した『諸世代』以外の文献の中に、ハッターブを含んだイスナードで、それらの伝承を記載したものは見いだせなかった。恐らく、アブー・ヌアイムも、ハッターブを含むイスナードでそれらの伝承を伝えているのをアブー・アッ=シャイフしか見いだせず、そのため、ハッターブの経歴としての確実性が低いと判断して『記憶』の記事には収録しなかったのではないかと想像される。

以上のとおり、同一人物に関する『記憶』と『諸世代』の伝記記事の相違は、

↘ *Māja*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, 2 vols., al-Qāhira, 1952-1953, Vol. 2, p. 825; Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Sunan*, 6 vols., Bayrūt, n. d. Vol. 1, p. 162.

(66) Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Vol. 21, pp. 22-23, Vol. 27, p. 115, 117, Vol. 28, pp. 153-155, Vol. 30, p. 273; Al-Hākim, *Al-Mustadrak 'alā al-Sahīḥayn*, Vol. 2, p. 474, 493, 498, 533.

地誌部分の相違と同じように、マシュフルや「高いイスナード」といった、10世紀後半から11世紀前半にかけてのハディース学の展開の中で整理された理論や基準を参照することによって、その理由を整合的に説明できる。このことから、アブー・ヌアイムは、『諸世代』に既に記載されている人物の伝記記事を組み立てるにあたって、『諸世代』の記事を利用しながらも、「高さ」を保てるイスナードに差し替えるなど、ハディース学の基準に照らして、より有用で確実な記事にするための操作を行っていたことが明らかになる。こうしたアブー・ヌアイムのハディース学的な努力からは、ハディース学における理論の展開と真正性に対する意識の高まりをうけて、ハディース学的により新しく、より有益で、より信頼性の高いイスファハーンの「歴史」であることを、『記憶』の『諸世代』に対する独自性や意義として意図していたことが改めて浮かび上がるのである。

V お わ り に

アブー・ヌアイムが、『記憶』の編纂において、アブー・アッ=シャイフの『諸世代』よりもハディース学的により新しく、より優れたイスファハーンの「歴史」を意図して、ハディース学上の努力をはらっていたことから、アブー・ヌアイムは、ハディース学の知的実践の一環として『記憶』を編纂したことが明らかになる。筆者は、『記憶』のような地方史人名録が、記述対象地域の人々の「お国自慢」として書かれたのではなく、ハディース学上の学問的業績として編纂されたことを指摘してきた⁽⁶⁷⁾。本稿の議論もその指摘を裏付けるものである。

そしてまた、アブー・ヌアイムが『記憶』の編纂で行ったように、同種の先行業績を踏まえて、それよりも学問的に優れた業績を意図して学問的な努力を傾注することは、著作をめぐるハディース学者の知的実践に一般的なあり方で

(67) 森山「ハディース学関連知識の受容と利用」；同著者「『地方史人名録』伝記記事の特徴と性格」。

あった。アブー・ヌアイムは、『記憶』の中で、アブー・アッ=シャイフの『諸世代』を批判していないが、12世紀に4『スンナ』の索引を編纂したイブン・アサーキルは、その序文の中で、同種の先行業績の不備を指摘し、自作の学問的意義を主張した⁽⁶⁸⁾。13世紀にカズウィーンを記述対象地域とする地方史人名録を編纂したラーフィイー Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Rāfi‘i (1226年没)も、やはり序文の中で、先行するカズウィーンの地方史人名録を不十分と批判し、それを越えるより完全な地方史人名録として自作の意義を主張している⁽⁶⁹⁾。

ハディース学者は、ハディース学の分野で蓄積された業績を把握し、その成果を踏まえた上で、それよりも優れた学問的業績であると評価されることを目指して著作を成した。そのため、一見すると同じような作品が繰り返し編纂されたが、それらの作品が編纂された当時のハディース学における知的実践の中では、それぞれの作品に明確な独自性と意義があったのである。

ある学問分野で成された著作が、その分野の先行業績を踏まえ、その分野が作り上げてきた特定の様式にしたがって書かれることは、ハディース学やイスラーム諸学だけでなく、他の文化圏の学問や現在の研究にも共通する。そして、その分野に通じていない者を見ると、個々の作品の意義や独自性が明確ではないことも珍しくない。『諸世代』と『記憶』を含む地方史人名録は、まさに、そうしたハディース学の学問的著作であったのである。したがって、ハディース学者が、地方史人名録をどのように編纂し、利用したのかを分析することから、ハディース学者の知的実践を描き出すこともできる。そうした研究は、地方史人名録に記載された情報を用いて記述対象地域のウラマーや在地名望家の地域的活動を論じてきたこれまでの研究に対して、地方史人名録というハディース学文献の一つのジャンルの盛衰の中に、それを担ったハディース学者

(68) Ibn ‘Asākir, *Al-Ishrāf ‘alā Ma’rifat al-Aṭrāf*, MS. Ayasofiya 455, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, folio 2a; 森山「知識を求める移動」, 79頁; 同著者「ウラマーの出世と学問: 中世イスラーム社会の宗教知識人」『歴史と地理』第644号(『世界史の研究』第227号)(2011年), 巻頭図版。

(69) Al-Rāfi‘i, *Al-Tadwīn fī Akhbār Qazwīn*, Vol. 1, p. 3.

の間地域的な知的実践を明らかにするという独自性と意義を持つことになるのである。

ところで、本稿は一つの問題を残している。それは、アブー・ヌアイムが、『諸世代』や『正伝集』といった文献を参照・引用しているにもかかわらず、書名をあげず、口伝で学んだような体裁を採ったのはなぜかという問題である。この問題は、11世紀頃のハディース学者が、紙の本に対して、それを利用しながらも、十分な信頼感や権威を付与していなかったことを示唆していると思われる。紙は、8世紀中頃から西アジアに定着し、預言者の時代にはなかった「新しい」媒体だからである。ハディース学文献において、引用・参照元の書名の提示が一般的になるのは12世紀以降である。また同じ頃から、本の表題が、『バグダード史』といった単純なものから、アブー・ハフス Abū Ḥafṣ ‘Umar b. Muḥammad al-Nasafī (1142年没) の『サマルカンドのウラマーの記憶の甘露 *Al-Qand fī Dhikr ‘Ulamā’ Samarqand*』(下線は筆者が押韻箇所のみ示すために添付)のような、押韻を意識した美文調になっていく。知識の媒体に対する信頼感や著述の表題に見られる変化を探ることは、知識の外装と内容の相互関係という別の角度から、ウラマーの知的実践にアプローチすることにつながることも考えられる。

treaty. The conclusions are as follows :

- Previous studies have generally shown that the treaty in 822–823 was concluded between three states, namely Tibet, Tang China, and Uighur. However, *Prayers for the foundation of the De ga yu tshal monastery* clearly states that Tibet concluded the treaty with “three great states,” namely Tang China, Uighur, and Nanzhao, which indicates that this treaty was actually involved four states.
- The treaty was not of the type where delegations of the four states gathered and determined issues. In fact, leading the international diplomatic efforts, the Tibetan Empire succeeded in simultaneously but secretly concluding individual bilateral treaties with Tang China, Uighur, and Nanzhao. Thus, it seems that Tang China was unaware of Tibet’s maneuvers; consequently, Tang records mentions only the bilateral treaty between Tang China and Tibet.
- The Tibetan Empire proposed the treaties to break Tang China’s encirclement of Tibet, which was based on alliances with Uighur and Nanzhao that were forged in the 780 s, and thus proceeded to establish an individual treaty with each state.
- To commemorate the diplomatic success of the series of treaties, the Tibetan Empire carried out numerous Buddhist projects; however, the excessive cost of the projects resulted in an economic burden that eventually caused the deterioration and collapse of the Tibetan Empire.

TWO LOCAL ‘HISTORIES’ OF ISFAHAN : WHY ḤADĪTH SCHOLARS REPEATEDLY COMPILED WORKS THAT WERE NEARLY IDENTICAL

MORIYAMA Teruaki

This paper analyzes two works of local history that were written in Arabic. The first work is *Ṭabaqāt al-Muḥaddithīn bi-Aṣṣbahān*, or *Generations of Ḥadīth Transmitters in Isfahan*, by Abū al-Shaykh (d. 974 A.D.). The second is *Dhikr Akhbār Isfahān : Ta’rikh Isfahān*, or *Memorizing Information of Isfahan : History of Isfahan*, by Abū Nu’aym (d. 1038). The major parts of both those two local histories of Isfahan, which were compiled in Isfahan, are occupied by biographical

accounts of the people who had transmitted ḥadīth in Isfahan since the generation of the Ṣaḥāba, the Companions of the Prophet, up to contemporaries of the compilers' teachers.

The author of this paper calls this kind of local history written in Arabic 'Local Biographical History.' A considerable number of local biographical histories were compiled in the different regions of the then 'Islamic World,' which extended from the Iberian peninsula to western Central Asia and centered on West Asia between the latter half of the 10 th century and the first half of the 13 th century. Some of those biographical local histories, which cover the generations from Ṣaḥāba to that of the compiler's teachers, were compiled for regions where similar kinds of works had already been compiled. Naturally, the later works included many biographical accounts that were contained in the earlier works regarding the generations from Ṣaḥāba to the earlier compiler's teachers. In that case, how did the later compilers guarantee the significance and originality of their own works in contrast to the earlier ones.

This paper analyzes differences found in the accounts in the two local biographical histories for Isfahan, mentioned above, that describe the same topics and figures. Based on this analysis of the differences, the paper considers the inevitable reason for the occurrence of the differences. These works for Isfahan are the only extant works that provide examples of two local biographical histories covering the generations since the Ṣaḥāba for one region. The analysis and consideration of this paper clarify that Abū Nu'aym, who compiled *Dhikr Akhbār Isfahān* after Abū al-Shaykh's *Ṭabaqāt al-Muḥaddithin bi-Aṣḥabān*, was influenced by the increasing emphasis on the understanding development and authenticity of the ḥadīth and guaranteed the significance and originality of his *Dhikr* as sounder and more useful 'history' of Isfahan than the earlier *Ṭabaqāt* from the viewpoint of the study of the ḥadīth.